TENDINȚE ÎN REÎNNOIREA TEOLOGICĂ DIN INDIA
Despre Dumnezeu. Premise și precursori

Ermis SEGATTI
Universitatea din Torino, Italia

Premisă

Teologia indiană contemporană, deși este dependentă de matricea occidentală în inspirația sa originară, așa cum este evident din profilul principalilor săi interpreți, formați în largă măsură în centrele culturii religioase europene și din Statele Unite, manifestă o tendință crescândă de a revendica propria autonomie, fie pornind de la înrădăcinarea ei într-o tradiție de importanță absolută, fie în virtutea condiției sale asiatice deosebite, care-i permite interlocuțiuni inedite și cu greu accesibile Occidentului.

Literatura teologică ce se îndreaptă în această perspectivă este de acum foarte extinsă. În această lucrare se va trata „cercetarea despre Dumnezeu", un domeniu care nu pe nedrept este considerat prioritar, de vreme ce se intenționează evidențierea caracterului special al teologiei indiene în întreaga perioadă a istoriei sale și, oricum, un punct de referință incontestabil în contextul Indiei.

Argumentul a cerut aluzii frecvente la alte aspecte ale reflecției teologice, îndeosebi la cristologie, dialogul interreligios și înculturare, care fac trimitere la o eventuală tratare autonomă pentru a justifica în întregime poziția autorilor despre care se vorbește. Considerații asemănătoare sunt valabile pentru câteva filoane importante ale teologiei indiene din secolul al XX-lea, cum ar fi teologia eliberării și diferitele exprimări ale teologiei *Dalit*, ale cărei concluzii ar fi, de altfel, complet pertinente pentru tematica „cercetării despre Dumnezeu". Despre ele nu se va vorbi în acest studiu. Curentele și autorii din India care fac referință la teologia eliberării ar cere, de fapt, o confruntare prea amplă cu exprimări asemănătoare din alte continente pentru a evidenția caracteristicile sale speciale. Prezentarea reflecțiilor despre Dumnezeu din teologia *Dalit*, în multe privințe legată de instanțele eliberării și contextualizată evident în unele regiuni din subcontinentul indian, ar cere, la rândul său, dezvoltări prea extinse și diferențiate.

În acest studiu se vor trata fazele preliminare ale teologiei indiene pornind de la precursorii ei din secolul trecut. Într-un alt studiu privirea se va îndrepta spre manifestările ei mai recente.

Fiecare autor va fi însoțit de scurte adnotări biografice, presupunând că nu întotdeauna și nu toți sunt larg cunoscuți în Europa. În citate – cu rare excepții – am preferat să semnalez numai operele folosite în mod obișnuit în contextul indian, în așa fel încât să furnizez o perspectivă a literaturii locale cu privire la argumentele tratate.

Relectura originilor

Reflecția teologică contemporană în India revine cu insistență asupra întregii perioade istorice a propriului trecut. Numai acest aspect ar putea să constituie o abordare în sine elocventă pentru a înțelege direcțiile și intențiile sale. În trecut sunt analizate cu precădere două epoci.

Prima se referă la comunitățile creștine prezente în India în perioada îndepărtată ce precede diferitele faze coloniale ale contactelor cu Occidentul și, de aceea, merge înapoi până la originile creștinismului. Creștinii din India consideră că se pot lega în mod legitim de evanghelizarea realizată direct de apostolul Toma, care aici ar fi început prima convertire a câtorva reprezentanți ai castelor înalte, pentru a merge apoi în China. Trimiterea creștinismului din India la originea autonomă și apostolică capătă o semnificație deosebită într-o perioadă cum este cea actuală în care și teologia revendică un rol specific propriu față de tradiția occidentală până acum dominantă. Creștinii care provin din această evanghelizare primară, foarte veche, au suferit în secolele care au urmat diferite influențe ce proveneau, mai ales, din Biserica Siriană Orientală și Occidentală și apoi – ca urmare a diferitelor colonizări din epoca modernă și contemporană – și influența tradiției occidentale a creștinismului. Rezultă astăzi un cadru destul de complex de apartenențe și de rituri încă în echilibru instabil și, oricum, obiect al unor permanente cercetări istorice pentru a reconstrui evenimente îndepărtate în timp[1].

[1] Cf. spațiul amplu rezervat dezbaterii cu privire la izvoarele ce se referă la originile creștinismului indian în recenta activitate editorială a *Church History Association of India*, care anunță șase volume de *History of Christianity in India*. Primul volum este coordonat de A. Mathias Mundadan CMI, *From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542),* Bangalore 1989. Pentru discuția aprofundată a izvoarelor ce se referă la evanghelizarea directă a sfântului Toma, cf. îndeosebi pag. 1.64. Un număr recent al *Indian Missionological Review* (Sacred Heart Theological College, Shillong, march 1988, 20, n. 1) dedică unele articole originii creștinilor sfântului Toma.

Epoca a doua căreia i se atribuie o semnificație deosebită coincide cu diferite faze ale colonizării, începând de la cea portugheză până la dominația imperială britanică mai recentă, astăzi interpretate adesea ca epoci de „cucerire" în timpul cărora s-a exercitat asupra creștinismului indian nu numai o putere politică, ci și de înculturare unilaterală intensă, teologică și spirituală, din partea diferitelor confesiuni creștine din Occident față de tradițiile locale. În această perioadă nu se poate vorbi de o dezvoltare autonomă și originală a teologiei indiene.

Totuși, o atenție cu totul deosebită este dată de către catolici iezuiților Thomas Stephens și Roberto De Nobili (în India din anul 1606) și tentativelor lor de a reforma metodele de evanghelizare introduse de *padroado* portughez. În mod asemănător, protestanții reflectează asupra primilor pași ai prezenței lor misionare pornind de la începutul secolului al XVIII-lea cu Ziegenbalg și Plutschau[2].

În evaluarea activității lor se reflectă adesea dezbaterea deschisă astăzi între diferitele curente teologice și misionare prezente în India: unele tind să exalte în aceste personaje caracteristicile inovatoare și aproape anticipatoare ale problemelor actuale, altele, în schimb, redimensionează importanța lor. În orice caz, în pofida eforturilor însemnate de adaptare la mentalitatea locală, De Nobili – personalitatea cea mai studiată – nu-și propunea, desigur, să creeze o teologie autohtonă și nici n-ar fi fost de conceput lucrul acesta în catolicismul din acea epocă și îndeosebi în climatul eclezial al perioadei post-tridentine.

Totuși, e vorba de tentative de asimilare și de aprofundare a culturii hinduiste, care i-au permis să exprime observații destul de pertinente cu privire la argumente care se referă la obiectul specific al acestei cercetări și sunt receptate astăzi cu atenție deosebită de teologia contemporană[3].

---

[2] Cf. R. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*, Indian Society for Promoting Christian Knowledge (ISPCK), (a cincea retipărire a ediției a doua 1975, prima ediție 1969), 14-18.

[3] Cf. F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations, The Journey of Indian Theology*, Department of Christian Studies, University of Madras, Trichy 1993, 9-18; R. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*, 11-14; D. Yesudhas, „«Indigenization or Adaptation?» A Brief Study of Roberto De Nobili's Attitude to Hinduism", în *Bangalore Theological Forum* (september 1967) 39 ș.u.; D. S. Arokiasamy, „Moral Theological Perspectives in Evangelization", în *Vidyajyoti* (novembre 1997) 804-805, care subliniază caracterul puternic umanist-renascentist al lui De Nobili, care-l făcea să aprecieze culturile în sine, deci nu numai în funcție pur instrumentală pentru scopurile evanghelizării. Pentru evenimentele istorice ale misiunii lui De Nobili, cf. volumul II din *Church History of India*, coordonat de J. Thekkedath SDB, *From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700),* Bangalore 1988, 212 ș.u. O lectură foarte polemică, în cheie de radicalism hinduist, a activității lui De Nobili

În *Informatio de quibusdam moribus nationis indicae* (1613) el nota printre altele:

> … teologii lui Vedanta explică cu mare aproximație atributele divine subliniind caracterul lor absolut; de exemplu, ei demonstrează că Dumnezeu ființa în sine subzistentă, este veșnic, incorporal, este bun prin natură, este prezent pretutindeni, este cauza oricărui lucru…

Roberto De Nobili considera chiar că a găsit în textele sacre ale tradiției hinduse aluzii la misterul trinitar al revelației creștine:

> Dar, ceea ce este și mai surprinzător, eu descopăr în aceste texte chiar o adumbrire a misterului ascuns al Preasfintei Treimi, al Prea Binevoitorului și Prea Înaltului Domn care, fără îndoială, dăruiește și acestor ținuturi îndepărtate niște licăriri din secretul cel mai ascuns al credinței noastre prin învățătura câtorva înțelepți ce se află în mijlocul acestor oameni, într-un mod analogic modului în care, printr-o inspirație destul de misterioasă, El a binevoit să-i lumineze pe Sibilla, pe Trismegisto și anumiți alți învățători ai înțelepciunii umane în părțile noastre de pe Glob. Textul spune așa: urmează citatul în sanscrită. Sensul este următorul: „Tocmai acea persoană în natura sa este spirit; în el există unul care este asemenea spiritului subzistent prin act de voință; și cel care există prin intermediul gurii (adică Cuvântul) și ținut strâns la pieptul acelei persoane (adică Fiul), acea persoană împreună (cu celelalte) este Domn și cauză (eficientă) a tuturor lucrurilor".

Și își punea această întrebare cu privire la tradiția scrisă în ansamblul ei: „Nu spun multe lucruri care sunt compatibile cu Religia adevărată…?"[4]

Afirmațiile lui De Nobili vor avea confirmări ample în dezbaterea teologică din India contemporană. S-ar putea spune că anticipă inspirația ei principală, totuși ținând mereu cont de faptul că e vorba de simple sugestii, deoarece contextul actual al raporturilor dintre concepția creștină și hinduistă s-a schimbat profund și global.

Ca primă aproximare se poate afirma de fapt că perioada istorică decisivă pentru apariția teologiei indiene contemporane nu este atât cea care se referă la originile îndepărtate sau la epoca modernă, ci, mai degrabă, la secolul al XIX-lea, și se manifestă ca reacție la conștientizarea crescândă a propriei identități din partea hinduismului, care, la rândul său, reacționează la o expansiune

---

se poate citi în cartea lui Sita Ram Goel, *History of Hindu-Christian Encounters*, Voices of India, New Delhi 1989, 10-14.

[4] Cf. E. Hambye, „Robert de Nobili and Hinduism", în Gispert-Sauch, ed., *God's Word among Men*, fs. Fr. Joseph Putz, Vidyajyoti Institute of Religious Studies, Delhi 1973, 328-329.

misionară creștină reînnoită, concomitentă cu ultimele granițe ale colonialismului occidental.

În acest context se formalizează problemele care vor deveni apoi centrale în reflecția teologiei din secolul al XX-lea și, încă mai înainte, în precursorii din secolul al XIX-lea. Puțin câte puțin crește în ambientul creștin senzația nepotrivirii teologiei tradiționale în tratarea tradiției religioase complexe și milenare a hinduismului, și mai accentuată de stimulentul inovator și, la rândul său, misionar și internaționalist pe care acesta din urmă îl asumă în renașterea neohinduistă. Teologiile creștine ce apar în Orient în această perioadă sunt pătrunse de convingerea superiorității indiscutabile a creștinismului, adesea legat în mod inextricabil sau chiar identificat cu civilizația occidentală. Atitudinea de superioritate pe terenul specific religios a adus cu sine o lectură superficială a hinduismului, identificat în bloc cu simplul păgânism, deci cu o exprimare religioasă inferioară și detestabilă, ce se manifesta în cadrul exterior haotic al practicilor sale religioase, al manifestărilor de fatalism și de imobilitate socială. În această fază, hinduismul putea să apară pentru unii ca un rău de care trebuie să fugă, iar creștinismul, ca destin viitor incontestabil al Indiei. Nu puțini, chiar și din clasele înalte, au ales creștinismul, au acceptat botezul cu consecințele grave pe care acesta le comporta (ostracism social, ruptura tuturor legăturilor familiale, privarea de moștenire) și acest lucru a dus la crearea în unele persoane a unei dezlipiri și mai marcate de propriile origini hinduiste, care se poate observa și astăzi în interiorul comunităților creștine[5].

Însă, de fapt, primii pași ai teologiei noi au început de la cei care încercau să stabilească puncte de comunicare și de interacțiune între cele două tradiții religioase și, mai ales, să asume în profunzime tradiția locală în însemnătatea ei spirituală, religioasă și culturală.

Renașterea neohinduistă

Inițiativa în această direcție nu le revine creștinilor, ci, mai degrabă, câtorva hinduiști care, deși pornesc de la o admirație profundă față de persoana și

[5] Interpretarea fenomenului convertirilor în această fază a istoriei misiunilor în India nu trebuie să fie redusă la narațiuni care să simplifice motivațiile, complexitatea și autenticitatea lor. Nefiind acesta scopul prezentului studiu, fac trimitere la tratări mai exhaustive; îndeosebi la volumele IV-VI din deja citata *History of Christianity in India*, care se ocupă de secolele XIX și XX în fiecare regiune a țării. Cf. și P. D. Devanandan, „Preparation for Dialogue, A Collection of Essays on Hinduism and Christianity", în *New India*, Bangalore 1964, 80 ș.u.

mesajul lui Isus, nu intenționau să renunțe la credința lor tradițională. Ei au dat un impuls renașterii neohinduiste:

> A fost rezultatul unei interacțiuni între hinduism și creștinism. În termeni mai concreți, prima Mișcare de Renaștere Indiană s-a născut ca rod al influenței gândirii occidentale și a filosofiei spiritului indian. S-a concentrat pe revitalizarea religiei hinduiste[6].

Renașterea hinduistă amintește personalitățile lui Raja Ram Mohan Roy (1772-1822), Keshub Chander Sen (1838-1884), Ramakrishna Paramahansa (1834-1886), Swami Vivekananda (1836-1902) și Swami Dayananda Sarasvati (1824-1883). Fiecare dintre ei a propus o soluție specifică la raportul dintre creștinism și hinduism, în cadrul general al relansării acestuia din urmă, fie și în orizontul unei acceptării substanțiale a pluralismului religios. Aceste poziții, care se nășteau dintr-o atitudine defensivă față de creștinism, au devenit un punct de referință pentru a afirma cu forță tot mai mare o dimensiune care până atunci nu era exprimată de hinduism, adică o adevărată proiecție misionară fie în interiorul Indiei, fie (fapt complet nou) la nivel internațional, o tendință care astăzi pare în continuă expansiune.

În sinteză, acestea sunt pozițiile ideale ale renașterii neohinduiste:

1. întoarcerea la izvoarele vedice și îndeosebi la textele din Upanishade;
2. viziunea unitară în interiorul practicilor și tradițiilor;
3. relativizarea diferențelor dintre religii;
4. afirmarea legitimității lor numai ca fenomene istorice care nu afectează referința la unicul Absolut ce constituie esența oricărei religii și e căutat, mai ales, în Upanishade;
5. unii reformatori (Roy, Sen) simt oportunitatea de a deschide hinduismul la instanțele religioase ale creștinismului, aprofundează cunoașterea lui, care devine o referință fundamentală pentru reformarea propriei tradiții;
6. asumarea atitudinii de reacție activă, pe plan fie organizator, fie teologic, față de prezența misionarilor creștini, ceea ce, la rândul său, va pune premisele pentru apariția unei noi teologii creștine în India;
7. sublinierea originii orientale a lui Isus și necesitatea de a-l scoate din înculturarea sa în Occident, susținând ideea – care după aceea apare des – că Orientul mai mult decât Occidentul va înțelege din nou semnificația lui (Sen, Mozoombar);

[6] A. Ch. SACHIDANANDA, „The political philosophy of the New Indian Renaissance", *Journal of Dharma* XXII/1, 97-98.

8. reinterpretarea creștinismului la unii reformatori insistă pe necesitatea de a fi în atitudine receptivă față de el, alții tind să-l încorporeze în sistemul lor filosofico-religios (Vivekananda); tendința aceasta din urmă va avea mulți adepți printre reformatorii succesivi (Rabindranath Tagore, Sri Aurobindo, Radhakrisnan, Osho Rajneesh, Sai Baba, etc.);
9. viziunea neohinduistă este considerată cea mai bună soluție a pluralismului religios al societății contemporane complexe;
10. spre deosebire de creștinism, unii reformatori propun neohinduismul lor ca unica religie în măsură să primească alte tradiții, rămânând totuși ceea ce sunt;
11. se consideră că hinduismul reînnoit trebuie să desfășoare un rol reformator de întoarcere spre Occident, ieșind din granițele Indiei („Ramakrisna Mission" a lui Vivekananda);
12. se manifestă o nouă sensibilitate față de istorie, față de acțiune și față de reformele sociale[7];
13. există și o componentă care ia poziție în mod clar și explicit anticreștină, în care reafirmarea tradiției hinduiste revendică numai propria tradiție religioasă ca tipică pentru India și chiar întoarcerea la Veda asumă caracteristicile exclusivismului și naționalismului (*Arya Samaj*[8], întemeiat de Swami Dayananda Sarasvati în anul 1875)[9].

Un teolog indian contemporan, Stanley Joseph Samartha, reconsiderând poziția neohinduistă, o consideră un „răspuns dat lui Cristos fără a se simți implicați". Evaluarea sa – care reprezintă punctul de vedere al credinței creștine – se întemeiază pe aceste observații critice:

1. experiența este ridicată la rang de criteriu suprem;
2. se folosesc în mod selectiv Scripturile, fie cele hinduiste, fie cele creștine;
3. Primul Testament este puțin prezent și al Doilea se limitează la Evanghelia după Ioan;
4. alegerea lui Israel este interpretată ca manifestare de aroganță;
5. istoricitatea lui Isus nu are semnificație deosebită;

---

[7] Cf. M.M. Thomas, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance*, CLS, Madras 1976 (prima ediție, 1970); Sunad Sumithra, *Christian Theologies from an Indian Perspective*, Bangalore 1995.

[8] *Arya Samaj* înseamnă „Comunitate, societate a arianilor". Este interesant de notat că tocmai relansarea studiului Vedelor în cheie naționalistă a stimulat reflecția teologică creștină cu privire la Veda de Krisna Mohan Banerji (cf. în continuare).

[9] Despre renașterea neo-hinduistă cf. K. Baago, *Pioneers of Indigenou Theology*, Madras 1969; F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*; R. Boyd*, Introduction..., o. c.*

6. se tinde la universalizarea și generalizarea persoanei lui Isus făcând abstracție de contextul ebraic și occidental;
7. se subliniază, mai ales, învățătura lui morală îndeosebi în predica de pe munte;
8. moartea sa pe cruce este văzută cu respect;
9. dar nu se ține cont de învierea sa;
10. Cristos este separat de istoria creștinismului și de Biserică;
11. și devine de fapt un simplu adaos pentru a confirma propriul sistem[10].

Samartha inserează aceste observații în contextul mai general al concepției sale despre dialogul cu hinduismul, așa cum se va vedea în continuare. Observațiile citate mai sus subliniază câteva aspecte caracteristice de netăgăduit ale modului în care hinduismul a precizat prin intermediul curentelor de reînnoire propria interpretare-asumare (în largă măsură neschimbată până astăzi, în interiorul și în afara Indiei) a creștinismului. Totuși, asta nu poate să nu recunoască cât de mult această interpretare-asumare la unii exponenți ai hinduismului se traduce în expresii de mare atenție și venerație față de concepția creștină a Treimii (Keshub Chunder Sen) și față de persoana lui Isus, așa cum se vede în următoarele cuvinte ale lui Ramakrisna: „Isus Cristos: marele Yogi[11], fiul îndrăgostit de Dumnezeu, una cu Tatăl, care a oferit sângele inimii sale și a suferit chinuri infinite pentru a-l elibera pe om de durere și de nefericire”[12]. Isus, despre care discipolul său Vivekananda afirmă: „Dacă aș fi trăit în Palestina în zilele lui Isus din Nazaret, aș fi spălat picioarele Lui, nu cu lacrimile mele, ci cu sângele inimii mele”[13].

De fapt, de această iubire pasionată față de Isus Cristos, în seara târzie a Ajunului de Crăciun din anul 1886, Vivekananda s-a simțit stimulat să-l imite constituind un grup de discipoli-misionari și cerându-le să părăsească totul pentru a urma *ad litteram* cuvintele Evangheliei și, astfel, să fie în slujba dezinteresată a aproapelui și a omenirii. Și a făcut asta rezumându-le viața lui Isus și citând textul: „Vulpile au vizuini și păsările cerului au cuiburi, dar Fiul Omului nu are unde să-și rezeme capul”. Data aceea a marcat întemeierea ordinului monastic „Misiunea lui Ramakrisna”, ca act de recunoaștere față de cel care îl deschisese spre cunoașterea și iubirea Învățătorului din Nazaret.

---

[10] *The Hindu Response to the Unbound Christ*, CLS/CISR, Madras-Bangalore 1974.

[11] Cel care urmează calea unirii cu Ființa Supremă.

[12] Citat din Somen Das, ed., *Swami Vivekananda and Christianity. Towards Harmony with Justice*, Bishop's College, Calcutta 1994, 34. Textul este luat din *Sri Ramkrishna the Great Master*, I, Ramakrishna Math, Madras 1978, 339.

[13] Somen Das, ed., *Swami Vivekananda and Christianity*..., 35.

Însă același Vivekananda reafirmă cu fermitate absolută că unicitatea lui Isus nu are nimic exclusiv, deoarece în el s-ar manifesta în mod pur exemplar, dar des și repetabil, în mod nedefinit, apariția istorică a Absolutului:

> Eu accept toate religiile care au existat în trecut și le venerez pe toate împreună cu ele; îl venerez pe Dumnezeu împreună cu fiecare dintre ele, în orice formă l-ar venera. Voi merge la moschee împreună cu mahomedanii; voi intra în biserica creștinilor și voi îngenunchea în fața răstignitului; voi intra în templul budist, în care voi găsi refugiu la Buddha și în legea sa; voi merge în pădure și voi sta în meditație împreună cu hindusul care încearcă să vadă lumina care luminează inima fiecăruia[14].

Vivekananda consideră, de asemenea, că poate demonstra că mesajul lui Isus nu era așa de excepțional nou cum se susținea în tradiția creștină și era subliniat în mod deosebit de predica misionarilor timpului. Ba chiar era convins că a derivat din budism printr-un neîntrerupt lanț de influențe provenite din Orient[15]. În această optică, învățătura lui Isus este supusă exegezei, mai ales cu referință la *Evanghelia după Ioan*, pe care el o avea mereu cu sine. Îndeosebi textul care spune: „Eu și Tatăl una suntem" i se părea o reluare a conținutului fundamental al Vedantei, pentru care scopul oricărui lucru, al oricărei religii, este acela de a manifesta adevărata noastră natură, adică „divinul din noi", conform principiului – la care nu se poate renunța în hinduism – că „adevărul este unul: înțelepții îi dau nume diferite".

Dar cu privire la diferite alte puncte părerea sa era complet diferită de lectura tradițională creștină, așa cum se observă în considerațiile sale critice explicite cu privire la doctrina despre păcat, despre suflet; dar, mai profund, cu privire la conceptul de mijlocire răscumpărătoare și la relevanța în sine a istoricității în persoana lui Isus.

Teza lui Vivekananda potrivit căreia creștinismul derivă din budism este lipsită de fundament rațional. Totuși, lasă să se întrevadă un aspect important al contextului ideologic și polemic în care acționa. Răspunsul său este unul care revelează clar intenția de a scoate creștinismul din tradiția occidentală, revendicând originile sale orientale. Și această atitudine va avea frecvente confirmări în dezvoltările gândirii teologice indiene. În mod analog, Vivekananda desprinde persoana lui Isus din creștinismul istoric, fie afirmând în mod provocator că ar

[14] *The Complete works of Swami Vivekananda*, II, Advaita Ashram, Calcutta 1988, 374.

[15] Pentru a susține această teză, Vivekananda consideră că sunt elocvente câteva inscripții ale împăratului Asoka (circa 300 î.C.), care atestă trimiterea de misionari budiști în regatele eleniste. El susține această poziție într-un discurs ținut la Brooklyn, SUA, în anul 1895.

constitui o trădare clară a lui datorită distorsiunilor sale actuale și trecute, care – conform lui – l-ar fi degradat la nivelul unui sistem de superstiții, fie negând orice recunoaștere de autenticitate Bisericilor, mai ales aspectul lor misionar, împotriva căruia nu lipsesc cuvinte foarte severe și aspre. Asta se întâmpla, în special, când trebuia să răspundă la criticile care în ambientul misionar se aduceau Scripturilor sacre Veda sau concepției despre Realitatea Supremă conținută în ele:

> A devenit un loc comun că idolatria este greșită și toți acceptă acest lucru fără probleme. Cândva gândeam la fel și, pentru a plăti taxa pentru asta, trebuia să-mi învăț lecția stând așezat la picioarele unui om care vedea totul prin idoli. Mă refer la Ramakrisna Paramahansa. Dacă persoane ca Ramakrisna Paramahansa sunt produse de adoratori de idoli, ce rezultă: crezul reformat sau un anumit număr de idoli? Vreau un răspuns. Faceți-vă o mie de idoli în plus dacă sunteți în stare să produceți niște Ramakrisna Paramahansa pe calea idolatriei și Dumnezeu să v-ajute! Produceți aceste naturi nobile în orice mod. Și totuși, idolatria este condamnată! De ce? Nimeni nu știe. Pentru că în urmă cu câteva sute de ani cuiva de sânge evreu i-a venit în minte s-o condamne? Adică i-a venit în minte să-i condamne pe idolii oricui în afară de idolii proprii. Dacă Dumnezeu este reprezentat într-o formă splendidă sau formă simbolică, a spus evreul, este un rău înspăimântător; este păcat. Dar dacă este reprezentat sub forma unei casete, cu doi îngeri așezați de fiecare parte, și a unui nor care stă deasupra, atunci este sfântul sfinților. Dacă Dumnezeu coboară sub formă de porumbel, este sfânt. Dar dacă el coboară sub formă de vacă, este superstiție păgână; condamnați-o! Așa merge lumea. Acesta este motivul pentru care poetul spune: „Ce stupizi suntem noi, muritorii!”… Tinerei, băieți cu mustăți, care n-au ieșit niciodată din Madras, care se ridică în picioare și vor să dicteze legea la trei sute de milioane de persoane care au în urma lor mii de tradiții![16]

Cât privește poziția lui Keshub Chunder Sen, succesorul cel mai autoritar împreună cu Debendranath Tagore (tatăl poetului Rabindranath Tagore) al lui Ram Mohan Roy în conducerea lui Brahma Samaj împreună, cu privire la Treime este suficient de citat acest pasaj din învățătura sa:

> Treimea din teologia creștină corespunde în mod impresionant cu Saccidananda[17] din hinduism. Sunt trei condiții, trei manifestări ale divinității. Și totuși, există un singur Dumnezeu, o Ființă și trei fenomene. Nu trei Dumnezei, ci un singur

[16] *The Complete Works of Swami Vivekananda*, III, Calcutta 1985, 218. Pentru polemicile lui Vivekananda împotriva prezenței misionare și împotriva crezului creștin, cf. Sita Ram Goel, *History of Hindu-Christian Encounters*..., cap. 12, pag. 77-106.

[17] Cf. în continuare ce se va spune cu privire la teologia lui Upadhyaya.

Dumnezeu. Fie singur, fie revelat în Fiul sau ca Dătător de Viață al omenirii ca Duh Sfânt, este mereu același Dumnezeu, aceeași identică Divinitate, a cărei unitate în pofida pluralității manifestărilor rămâne indivizibilă… Cine ar putea pune la îndoială că e vorba de o esențială și indivizibilă Unitate în așa-numita Treime? Dacă eu ar trebui să contemplu în comuniunea singurătății misterul miracolului creştinismului, adică Treimea, atunci, închizând ochii, răpit în extaz și cuprins de tăcere sublimă, aş îndrepta degetele mele în felul acesta: deasupra, dedesubt și înăuntru; Tatăl deasupra, Fiul dedesubt și Duhul Sfânt înăuntru[18].

Se poate înțelege cu ușurință că autorul, datorită acestor afirmații și altora asemănătoare care se referă la persoana lui Isus – contemplat și iubit, mai ales, în dimensiunea sa ioanee ca Logos, activ dintotdeauna în creație și pentru totdeauna propulsor al unei evoluții fără sfârșit – era considerat de contemporanii săi hinduși un convertit la creștinism, în timp ce autonomia interpretărilor sale, a stilului de viață imprimat Samaj-ului său și neacceptarea botezului îl făceau inacceptabil pentru comunitatea creștină din timpul său. Dar gândirea sa, poate mai mult decât oricare alta, a deschis drumurile pentru câțiva precursori ai teologiei indiene contemporane spre conștientizarea necesității inevitabile de a avea un nou mod de raportare la propria tradiție, la înțelegerea ei și a creștinismului.

Spre o schimbare în teologie

Nu e ușor de stabilit când începe să se schițeze în creștinismul indian conștiința a ceea ce astăzi se numește „new theologizing", modul nou de a face teologie, termen care apare pentru a defini noul prag de autoconștiință a teologiei indiene contemporane.

Desigur, e mai ușor de găsit cei care, cel puțin în momentul de față, sunt considerați precursorii și primii învățători în ambientul catolic sau protestant.

De asemenea, e ușor de observat că – și nici nu trezește uimire – confruntarea cu hinduismul reprezintă unul dintre punctele relevante ale acestui nou mod de a face teologie, desigur, în afară de confruntarea cu contextul general al societății indiene supuse la transformări rapide și profunde, mai ales începând de la impactul cu colonialismul din secolul al XIX-lea.

[18] Citat de Francis Xavier D'xa în lucrarea „Nicht der kleine Christus des populären Christentums, sondern der universale Christus! Zur Präexistenz Christi in «indischer» Sicht", în Rudolf Laufen, ed., *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Ferdinand Schöning, Paderborn/München/Zürich 1997, 289-290.

Dacă prin teologie se înțeleg în mod prioritar cercetarea și reflecția despre Absolut, acest obiect constituie de milenii punctul de referință caracteristic al tradiției indiene. Această cercetare și această reflecție sunt, de fapt, centrale în experiența sa religioasă și filosofică, în orientarea sa de fond, fie culturală, fie spirituală.

Dar care Absolut? Se poate identifica cu Dumnezeu?

Prin definiție Absolutul este – conform unei convingeri dominante în hinduism – indefinibil deoarece față de el nu se emite nici o pretenție de a-i epuiza în termeni conceptuali și verbali natura sau ființa:

Acel nepieritor Unul…
este vizionarul care niciodată nu se poate vedea,
este ascultătorul care niciodată nu poate fi auzit,
cunoscătorul care niciodată nu poate fi cunoscut[19].

Și totuși – conform unei convingeri la fel de acreditate –, Absolutul este obiectul unei tensiuni care străbate dintotdeauna instanțele cele mai profunde ale multiformelor manifestări ale spiritualității indiene, o tensiune care recunoaște ca apogeu al său obținerea și chiar experimentarea nemijlocită a Absolutului însuși prin multiple căi, îndeosebi prin ultima trimitere la sinele interior al omului[20], care, potrivit unor anumite curente, se identifică cu Absolutul însuși:

Și dacă Sinele singur, …,
care trebuie să fie văzut, auzit, gândit, meditat…
Când este cunoscut, numai atunci este cunoscut tot ceea ce există…[21]

Inaccesibilul devine într-un fel perceptibil în sinele profund al celor care-l caută în dăruirea totală a vieții (*sannyasi*)[22].

Calea interiorității, tehnicile ce deschid itinerarii spre experiența Absolutului marchează așadar încă din mileniul care-l precede pe Cristos originalitatea și ținta cea mai înaltă a tradiției hinduiste. Aceste căi atestă în același timp inefabilitatea Absolutului și accesibilitatea sa ce poate fi experimentată, în termeni

[19] *Brihad-aranyaka Upanisad*, 3, 8.

[20] Sufletul în esența sa, făcând abstracție de facultățile sale senzitive sau mentale, se poate înțelege ca sinele individual (*jivatman*) sau ca Sinele suprem și veșnic (*Paramatman*), pe care reflecția teologică creștină tinde să-l identifice cu Dumnezeu. Dar asta constituie întocmai *problema*.

[21] *Brihad-aranyaka Upanisad*, 2, 4.

[22] Termenul îl definește pe cel care a hotărât să-și dedice toată viața pentru căutarea Realității ultime, cu stil de cerșetor de viață și de dezlipire totală de lume.

care adesea nu se potrivesc cu categoriile curente din teologia occidentală, fie când sunt formulate pe calea cunoașterii (*jnana*), fie când capătă conotațiile intuitive și supraraționale ale devoțiunii și iubirii (*bnakti*).

Pentru a fi preciși, nu se poate vorbi de teologie în hinduism decât în sens analogic, deoarece în filoanele sale importante nu recunoaște conceptului de Dumnezeu și atributelor în mod obișnuit subînțelese în Occident acestui concept valoarea de realitate ultimă și de Absolut. Așa se explică de ce o parte consistentă din activitatea teologiei creștine din India încearcă să construiască punți și să stabilească legături tocmai între concepția biblică despre Dumnezeu și cea despre Absolut în tradiția hinduistă.

Acest lucru este deosebit de evident încă din primele tentative de înculturare la începuturile secolului al XVII-lea, dar, mai ales, iese în evidență în reflecția unor pionieri ai noii teologii de la sfârșitul secolului al XIX-lea, reflecția care pregătește dezvoltările teologiei actuale, care va fi și mai specific caracterizată de instanțele dialogului și de deschidere interculturală.

Nici nu ar fi imaginabilă altă atitudine teologică în contextul religios din India, așa cum sugerează o analiză preliminară a lui Swami Abhishiktananda[23], care într-o formă puternic dramatică exprimă potențiala natură diferită a creștinismului față de lumea hinduistă, în timp ce, dimpotrivă, evidențiază și provocările pozitive față de gândirea teologică. Aceste observații sunt scrise la jumătatea anilor ,70 din secolul al XX-lea. Totuși, sunt utile pentru a înțelege climatul spiritual de la care au pornit primii pași ai acelei schimbări de direcție în considerarea hinduismului pe care creștinismul a făcut-o în secolul trecut în formă sporadică și de pionierat și apoi în mod tot mai consistent de-a lungul acestui secol:

> Creștinii din India se confruntă cu o experiență religioasă și spirituală care, nu mai puțin decât a lor, pretinde că este ultimativă. În numele acelei experiențe, înțelepții și misticii din hinduism se întrec în a afirma condiția în mod esențial relativă a oricărei realități care este percepută de simțuri sau de rațiunea umană. În această evaluare ei includ nu numai adevărurile pe care oamenii le pot descoperi prin intermediul intelectului, ci și pe acelea pe care ei susțin că le-au primit direct de la Dumnezeu prin revelație divină. Credințe, rituri și instituții religioase de toate tipurile cad sub această devalorizare generală.
> Jnani[24] hindus nu neagă, desigur, credinței și instituțiilor creștine valoarea. El consideră că sunt utile și, fără îndoială, benefice pentru persoane cu un bagaj cultural deosebit, până acolo încât experiența lor spirituală rămâne închisă în sfera timpului

[23] Profilul teologiei sale în paginile următoare.

[24] Cel care urmează *jnana*, adică drumul cunoașterii.

și a multiplicității. Acest lucru este valabil nu numai pentru creștinism, ci și pentru toate religiile, inclusiv pentru hinduism. Până când omul stabilește o distincție între Eu, lume și Dumnezeu, pentru el dogmele și riturile nu sunt numai legitime, ci chiar necesare. Nimeni nu are vreodată dreptul să elimine obligațiile propriului său dharma[25] până când nu a obținut experiența ultimă. Nu e suficient că, eventual, el a citit în Scripturi sau a auzit de la guru-ul său că realitatea ultimă este Advaita sau nondualitatea[26]. Libertatea care este inerentă stării de eliberare sau moksa[27] poate fi luată numai din experiență. Nici o convingere pur intelectuală nu o obține, deoarece orice act al intelectului se oprește în mod inevitabil la nivelul dualist al experienței obișnuite.

Dintr-un punct de vedere vedantic, nici scripturile hinduse, nici dogmele sau sacramentele creștine nu au valoare definitivă. Ele sunt ca pluta despre care a vorbit adesea Buddha. Pluta se folosește pentru a trece fluviul și, în caz de urgență, când nu este altceva, s-ar putea construi și o plută pe cont propriu; dar nimeni nu și-ar imagina s-o ia cu sine odată ajuns pe malul celălalt. Sau ele sunt asemenea unei brichete despre care se vorbește în Upanishade[28]: se folosește pentru a aprinde lampa, dar se aruncă fără a se mai gândi la ea, o dată ce lampa este aprinsă…

Este tocmai acest lucru – refuzarea definițiilor conceptuale și referința sa constantă la experiența transcendentă – care-l face pe adeptul lui Vedanta[29] așa de neînduplecat în opoziția față de orice tentativă de a absolutiza orice concept sau experiență a conștiinței fenomenale. Exact cum se întâmplă în credința creștină, experiența lui Advaita are loc la un nivel față de care nu este admisă nici o comparație. Ambele asumă aceeași orientare. Fără a nega valoarea rațiunii umane în nivelul său specific, ambele resping judecata sa în măsura în care sunt implicate. Aici nu există nici două „revelații" ale căror conținuturi să poată fi confruntate din punct

[25] Lege, obligație, religie, moralitate: semnificații ce trimit toate la o obligație care inițial se referă la propria apartenență de castă și clasă socială, dar, în cadru mai general, reprezintă dependența de o ordine cosmică în care existența individului este în mod necesar inserată. Cu referință la această a doua semnificație, Francis X. D'Sa o definește ca „a fi purtați de totalitate", *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, GDT 244, Queriniana, Brescia 1996, 7.

[26] Sunt termeni din școlile filosofice hinduiste, care vor fi clarificați în dezbaterea teologică din paginile următoare.

[27] *Moksa* sau *mukti* indică starea definitivă de eliberare din condiția iluzorie a lumii aparente. Ar putea să fie traduse și cu „mântuire", cu condiția să nu ne gândim la ceea ce înseamnă ea în contextul ebraico-creștin.

[28] Un grup de scrieri mistico-filosofice care interpretează Vedele și fac parte împreună cu ele din *Sruti* (ascultare, texte revelate).

[29] Literalmente „partea finală a Vedelor", termen folosit pentru a indica fie Upanishadele, fie cel mai cunoscut și cel mai important dintre cele șase sisteme filosofice indiene (*darsana*) care sistematizează gândirea lor, ai cărui reprezentanți majori sunt Sankara și Ramanuja, care vor fi adesea citați în această lucrare.

> de vedere fenomenologic, așa cum se întâmplă pentru creștinism și islam. Experiența Vedantei, ca acea a budismului și a taoismului original, poate fi înțeleasă numai în termenii proprii. Provocarea lansată creștinismului, ca și oricărei forme de religie și de filosofie, de către experiența spirituală orientală este ceva ultimativ. Ei sunt conduși spre limita lor extremă de apărare și obligați să înfrunte o dilemă ultimativă: ori să rămână pentru totdeauna la nivelul a ceea ce este multiplu și relativ, ori să permită ca propria identitate să fie dizolvată în experiența năvalnică a Absolutului[30].

Această pagină este luminătoare pentru a înțelege importanța chestiunii lui Dumnezeu în confruntarea dintre creștinism și hinduism. Confruntarea evidențiază afinități profunde și, la fel, diferențe profunde, până la conștiința unei alterități radicale, care totuși nu exclude, ba chiar – conform unora – ar putea să stimuleze un proces original de inculturare fecundă reciprocă.

Noi categorii pentru a-l gândi pe Dumnezeu în India? Precursorii

Aceasta este, fără îndoială, intenția primară a „părintelui teologiei indiene" Brahmabandhav Upadhyaya (1861-1907). Este o personalitate care provine din interiorul procesului reformator al hinduismului (unii nu-l vor considera niciodată convertit pe deplin la creștinism), legat personal de liderii renașterii hinduiste, prieten intim al lui Swami Vivekananda și adept al lui Keshab Chandra Sen, pe care el îl considera personalitatea cea mai eminentă din India modernă.

Născut dintr-o familie influentă de brahmani din Bengala, educat într-un climat riguros ortodox, la vârsta de 30 de ani se convertește la creștinism în timp ce este încă profund implicat în acțiunile militante ale neohinduismului. Atunci când primește botezul, la vârsta de treizeci de ani, în Biserica Anglicană, el își schimbă numele (Bhavani Charan Banerji) cu numele programatic de Brahmabandhav (prieten al lui Brahman), traducerea în sanscrită a lui Theophilos. De fapt, originalitatea sa teologică va fi marcată tocmai de cercetarea despre Dumnezeu și încă de la început scopul său prioritar va deveni concilierea între hinduism și creștinism. Această convingere fundamentală ia formă într-un mare proiect de reformă a creștinismului prin inculturarea sa în tradiția indiană în care modul de a fi al Bisericilor ar fi trebuit să se dezoccidentalizeze profund. Acceptând într-un prim moment botezul în Biserica din Anglia, primește după aceea (*sub conditione*) Botezul catolic. Introduce apoi un nou model de evanghelizare făcându-se *sannyasi* (ascet) și încearcă să se acrediteze

---

[30] Sw. ABHISHIKTANANDA, *Saccidananda, A christian approach to advaitic experience*, ISPCK, Delhi 1990, 43-45.

în lumea catolică prin referința la ilustrul înaintaș Roberto De Nobili. Însă nu reușește să formeze un nou monahism care ar fi trebuit să asume o dublă direcție: prima trebuia să predice în formă itinerantă evanghelia reinterpretată prin intermediul Vedantei; a doua trebuia să păstreze un caracter tipic contemplativ. În această inițiativă, el este contestat dur de Delegatul Apostolic. Însă nu se oprește. Decide să apeleze la Leon al XIII-lea, numai că motive de sănătate îl împiedică să meargă la Roma. Între timp îi este interzisă publicarea revistei „Sophia", în care răspândește interpretările sale teologice. Dezamăgit de piedicile și de condiționările structurale ale vieții ecleziastice, alege pe cont propriu viața de cerșetor și de itinerant, într-un raport care rămâne contencios cu Biserica până în ultimele zile ale vieții sale. Călătoria în Anglia îl face și mai ostil față de chipul occidental al creștinismului, se orientează tot mai mult spre asumarea tradițiilor religioase locale (cultul lui Krisna și Sarasvati), deși apără în același timp specificitatea și unicitatea lui Isus Cristos. În sfârșit, acceptă pentru sine ritul de purificare hinduistă (*prayascitta*) și de pocăință pentru contaminările sale cu străinii, pe care unii creștini le consideră ca semn al dezlipirii lui definitive de credință. Afirmațiile sale sunt tot mai puțin acceptabile și pozițiile sale antibritanice declarate și mai periculoase. Dar, până la sfârșit, revendică legitimitatea și ortodoxia dublei sale apartenențe la creștinism și la hinduism.

Reflecția lui Upadhaya pare una dintre cele mai importante angajări teoretice dacă ținem cont de cele trei secole ce ne despart de experiența de inculturare a lui Roberto De Nobili. Interpretările sale trinitare și cristologice sunt definite „bold theological attempts" de către J. Parappally[31]. Felix Wilfred îl consideră „seminal thinker"[32] datorită funcției sale de stimulent și de deschidere față de teologia posterioară. În mod asemănător, J. Lipner și G. Gispert-Sauch, care s-au îngrijit de o recentă ediție a scrierilor sale, îl consideră o personalitate care a dat formă unui nou mod de a gândi pentru creștinii din India[33].

Probabil că tentativa lui este cea mai coerentă și genială, pentru că îl scoate în evidență pe Dumnezeul revelației creștine chiar din interiorul concepției vedantice despre Advaitavada (nondualitate), urmând interpretarea pe care

[31] J. Parappally Msfs, *Emerging Trends in Indian Christian Christology*, IIS Publications, Bangalore 1995, 17.

[32] F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*, 19-36; pentru această părere cf. 19.

[33] J. Lipner – G. Gispert-Sauch, ed., *The Writings of Brahmabandhav Upadhyaya, Including a Resume of his Life and Thought*, UTC, Bangalore 1991.

i-a dat-o filosoful Sankara[34] (circa 700-750 d.C.) și școala sa, conform lui Upadhyaya, școala absolut superioară în tradiția hinduistă fie prin vastitatea producției de opere (ale filosofului sau atribuite lui de tradiție[35]), fie prin calitatea gândirii. Nu aceasta era poziția inițială a lui Upadhyaya, care în prima perioadă după convertirea lui prefera să facă referință la o teologie în mod general „vedică", pe urma învățătorului său Banerji, dar apoi s-a convins că la Sankara trebuia găsit apogeul tradiției și gândirii hinduiste.

Upadhyaya pornește de la ideea de bază că revelația creștină este revelația perfectă a lui Dumnezeu, de aceea, unică. Totuși, când e vorba de a o interpreta rațional, trebuie să se recunoască demnitate egală fie gândirii teologice occidentale (tomistă, în definitiv), fie celei orientale (concepția Advaita a lui Sankara). Mai mult, în anumite privințe, el consideră că viziunea Advaita din hinduism se dovedește chiar mai în sintonie cu explicarea Cuvântului Revelat în Scriptură. Convingerea lui era că Advaita nu era doar calea cea mai adecvată pentru a deschide o breșă în mentalitatea hinduistă pentru concepția creștină, conform operației asemănătoare făcute de tomism în Occident față de cultura greco-aristotelică. El susținea chiar că „în sine" Advaita era cel mai bun instrument pentru a accede la adevărurile supranaturale ale revelației creștine[36].

De la Sankara el preia definiția Absolutului în termeni (care apoi vor avea o largă răspândire) de *Sat* (Ființă existentă de la sine) – *Cit* (Inteligență autoconștientă) – *Ananadam* (Fericire de la sine). Acest Absolut este și *Nirgunam* (Nerelaționat, Impersonal) și totuși cognoscibil, deoarece este la rădăcina puterii de a gândi, chiar dacă conștiința învăluită de iluzie nu simte identitatea sa cu Absolutul. Însă, odată eliberată de ignoranță (*moksa*), conștiința este în măsură să descopere această identitate adevărată.

Astfel, în Absolut se amestecă – potrivit lui Upadhyaya – cele două caracteristici, numai aparent contrare, ale Ființei Necondiționate, Nerelaționate, Intangibile (idee de bază a celei mai înalte speculații religioase hinduiste) și ale Ființei Tangibile în calitate fie de izvor al cunoașterii, fie de plinătate a relației în intimitatea sa.

De fapt, gândirea lui Sankara încearcă să pătrundă ulterior în înțelegerea Absolutului și-l percepe ca plinătate a Ființei: tot ceea ce există nu poate să provină de la un neexistent, deoarece numai existentul poate concepe neexistentul.

---

[34] Despre Sankara cf. R. De Smet – J. Neuner, *Religious Hinduism*, Bombay 1997[4], 80-95.

[35] Cf. discuția critică a canonului operelor sale, *ibid.*, 82-83.

[36] Cf. *Introducerea* lui Julius Lipner și G. Gispert-Sauch la ediția scrierilor sale: *The Writings of Brahmandav Upadhyaya, o.c.*, XVI. Autorii notează că, „prin ironia sorții", această poziție a Upadhyaya era expresia concepției neotomiste contemporane.

Apoi, dacă Absolutul existent nu ar fi pe deplin satisfăcut de sine și de conceperea sa, nu ar fi Absolut din moment ce el poate să aibă necesitate numai de la sine însuși. Acestea fiind spuse, Upadhyaya conchide:

> Noi putem afirma clar și sigur că această concepție Vedantică despre natura Ființei supreme marchează ultimul moment al rațiunii umane în lupta sa pentru a pătrunde în regiunile veșnice. Credința catolică este exact aceeași. Dumnezeu este unica ființă veșnică; El este în mod pur pozitiv deoarece particula *non* despre El nu se poate predica. El se cunoaște pe Sine însuși și se odihnește în El însuși cu cea mai sublimă complăcere[37].

Și precizează:

> Dumnezeu se înțelege pe Sine însuși cu un unic act de cunoaștere veșnică. Sinele care cunoaște este Tatăl, sinele care este cunoscut sau autogeneratul (self-begotten) de cunoașterea Sa este Fiul; și Duhul Sfânt este Duhul iubirii reciproce care provine din Tatăl și din Fiul[38].

Este importantă și reflecția lui Upadhyaya despre creație, unul dintre punctele cele mai controversate ale tradiției hinduiste în raport cu religiile abrahamice, datorită multelor implicații pe care le comportă: afirmarea realității obiective a ceea ce există distinct de Ființa absolută (înțeleasă în mod obișnuit ca Unic existent); apartenența sau nu a Dumnezeului din tradițiile religioase abrahamice la sfera Absolutului sau la cea a lumii aparente și iluzorii; căutarea motivațiilor pentru care Absolutul (prin definiție, pe deplin satisfăcut de sine) ar fi trebuit să conceapă ființe altfel decât el și în ce mod le-ar fi putut crea (sau emana?).

Diferite sisteme filosofice au încercat să dea un răspuns la aceste întrebări. În sistemul Nyaya se admite Dumnezeu în calitate de creator, dar nu din nimic, ci dintr-un atom primordial și veșnic (*paramanu*); așadar El este chiar ordonatorul Universului – dintotdeauna coexistent cu El –, păzitorul lui, conducătorul moral și judecătorul acțiunii umane. Sistemul Sankhya pornește, în schimb, de la o concepție dualistă a Universului. Ultimele realități sunt cu caracter spiritual (*purusa*), sunt conștiință a lumii și a devenirii sale, dar nu pot fi scoase din sfera lumească, total distincte de cauza lumii, care este la fel, veșnică, dar inconștientă (*prakrti*). Lumea se explică de la sine însăși prin evoluția *prakrti*, nici nu se poate demonstra existența lui Dumnezeu sau – conform

[37] B. Upadhyaya, *Sophia,* v. V, n. 1, January 1898, p. 11, citat de K. P. Aleaz, *Christian Thought Through Advaita Vedanta*, ISPCK, Delhi 1996, 14.

[38] B. Upadhyaya, *Sophia,* v. IV, n. 2, february 1897, p. 8, citat de K. P. Aleaz, *Christian Thought Through Advaita Vedanta*, 14.

unora – să poată fi conceput numai ca spectator al Universului, nu ca interferent activ și creator.

Sistemul Vedanta în interpretarea lui Sankara susține că numai Absolutul este real, că numai El există cu adevărat, că în el nu există nici o multiplicitate. Atunci, cum să explicăm existența Universului care este multiplicitate de ființe? Pentru Sankara, multiplicitatea ființelor este Maya (Iluzie) realizată de puterea impenetrabilă a Absolutului: „Brahma este real; lumea este nereală", „Totul este Brahman", „Aici multiplicitatea nu există": numai Brahma este existent prin natura sa proprie, este lipsit de calități și atribute contingente, în el nu există conștiință conform concepției comune a Eu-lui, a Tu-ului și a Acestuia, este nedefinibil în termeni de știință și de putere conform modului uman de a le înțelege, este imutabil și inepuizabil. În afara lui, Universul este nonrealitate, adică nimic. Numai ignoranța induce iluzia că lumea este reală, ne face să confundăm o funie cu un șarpe sau o cochilie lucitoare cu argintul pur. În această optică, a-l concepe pe Dumnezeu drept creator ar însemna a citi realitatea lui pornind de la aparența iluzorie a lumii. Când se depășește această viziune, care este rod al ignoranței, El nu mai apare astfel, exact așa cum în ochii celui care cunoaște trucul dispare orice sugestie a scamatorului.

Se înțelege atunci de ce se atribuie filosofiei sale calificativul de Advaita (Nu-doi), expresie clasică a unei viziuni moniste, care nu poate accepta ideea că Absolutul și lumea constituie două realități distincte și, mai ales, că lumea posedă o realitate proprie distinctă de Absolut[39].

Poate să surprindă faptul că Upadhyaya alege tocmai sistemul Vedanta în interpretarea lui Sankara pentru a găsi punctul de armonizare mai profundă, pentru el, între concepția creștină despre Dumnezeu și hinduism. El poate să facă acest pas pentru că se opune lecturii curente a gândirii lui Sankara și a școlii lui. Acestea sunt punctele principale ale interpretării sale.

1. Trecerea de la a-sat (ne-ființă) la ființă (sat) este în Dumnezeu un act nenecesar.

[39] Despre gândirea principalelor sisteme filosofice din tradiția hinduistă există o bibliografie nemărginită. Dată fiind natura acestui studiu, citez numai textul folosit în unele școli teologice din India, mai precis, textul lui S. CHATTERJEE - Dh. DATTA, *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta, 1960. Foarte utile mi-au fost reflecțiile profesorului John Vattanky, profesor de filosofie la Roberto de Nobili College din Pune, în privința filosofiei teiste din sistemul Nyaya, o sinteză ei putând fi găsită în articolul „Is the God of the Naiyayikas Transcendent?", în Francis D'SA – Roque MESQUITA, ed., *Hermeneutics of Encounter, Essays in honour of Gerhard Oberhammaer*..., Vienna 1994, 215-221.

2. Totuși, ceea ce înainte nu exista nu ar fi oricum înțeles de Sankara ca și cum ar fi un simplu vis și iluzie (maya), teză budistă împotriva căreia el polemizează. Când literatura Vedanta vorbește despre realitate ca vis, înțelege, în schimb, numai că ea – realitatea creată – nu există în nici un moment ca ființă-în-sine, independentă, ci ca supusă radical Ființei supreme în existența sa. Nici lumea nu ar fi pur „joc al lui Brahman", deoarece, dacă ar fi așa, asta ar contrazice inteligența și bunătatea sa. Lumea, potrivit lui Sankara, ar fi, pur și simplu, nenecesară.
3. Oricum, ar rămâne misterioasă rațiunea ultimă a trecerii de la Absolutul autosuficient la crearea a ceea ce este relativ (lumea)[40].

Cu aceste premise, Upadhyaya poate să afirme în același timp caracterul neabsolut al lumii, dependența sa radicală încă din primul moment și apoi în fiecare clipă de actul creator al lui Dumnezeu și, în sfârșit, respectiva autonomie a creației și reala sa consistență obiectivă.

Nu trebuie subevaluată la Upadhyaya lucrarea lui teologică exprimată în poezie. Lui i se datorează îndeosebi un imn trinitar și un imn cristologic, meditate și cântate și astăzi în liturgie, acceptate de unii ca autentice capodopere de inculturare a revelației trinitare creștine în spiritul și în terminologia Vedanta[41].

Imnul trinitar:

Mă închin Lui, care este Ființa, Conștiința și Fericirea.
Mă închin Lui, pe care spiritele lumești îl detestă, la care aspiră sufletele curate,
Locuință Supremă.
    El este Supremul, Bătrânul de zile, Transcendentul,
    Plinătate nedespărțită, Imanent și totuși mai presus de toate lucrurile,
    Triplă relație, pură, nerelaționată,
    cunoaștere dincolo de orice cunoaștere.
Tatăl, Soare, Domn Suprem, negenerat,
Rădăcina fără rădăcină a pomului existenței,
Cauză a toate, Creator, Providență, Domn al Universului.
    Cuvânt infinit și perfect,
    Persoana Supremă născută,

[40] Despre toată chestiunea a se vedea capitolul *The Pioneering Contributions of Brahmandhav Upadhayaya* din cartea deja citată a lui K. P. Aleaz (pag. 9-38), unde se poate găsi și o bibliografie abundentă drept comentariu la fiecare aspect al gândirii lui Upadhyaya.

[41] Literalmente cuvântul înseamnă „scopul Vedelor", dar este folosit adesea pentru a indica o parte specifică a Vedelor, Upanishade, înțelese ca apogeul lor spiritual și filosofic; sau și pentru a semnifica învățătura celor mai mari filosofi care le-au interpretat (Sankara și Ramanuja).

Părtașă la natura Tatălui, Conștient prin esență,
Dătător de adevărată Mântuire.
El, care provine din Ființă și din Conștiință,
plin de spiritul fericirii perfecte,
Purificatorul, Capabilul, Revelatorul Cuvântului, Dătător de viață[42].

Medierea gândirii lui Sankara – ca, de altfel, a oricărui alt sistem filosofic hinduist – este, în schimb, respinsă categoric de un alt mare precursor al teologiei creștine din India, Nilakantha Sastri Goreh (1825-1895). El provenea dintr-o familie brahmanică din Maharashtra și, la fel ca Upadhyaya, avea o cunoaștere aprofundată a literaturii Vedice și școlilor de gândire hinduistă. După convertirea și hirotonirea sa în Biserica Anglicană și-a luat numele de Nehemiah Goreh și a publicat o operă cu puternic caracter apologetic față de principalele școli hinduiste, o adevărată și proprie contestare, și în același timp expunea învățătura creștină ca răspuns adecvat la problemele ridicate de acele școli. În ele vedea numai câteva posibile prevestiri ale revelației creștine (mai ales, în domeniul cristologic). Critica sa tinde să reducă la absurd pozițiile pe care vrea să le conteste, dar le prezintă mereu cu o precizie deosebită.

În specificul concepțiilor despre Dumnezeu și despre creație el observă că, dacă se pornește de la ideea de bază a realității iluzorii a lumii și a stăpânirii suverane a ignoranței care o concepe ca atare, nu s-ar putea și nici n-ar trebui să se conchidă în mod logic cu afirmarea existenței unui Absolut dincolo de lume, deoarece această afirmație ar fi oricum susceptibilă să aibă aceeași origine, adică să provină dintr-o viziune și o condiție de ignoranță. Dintr-un fundament fals nu poate să iasă nici un principiu sau nici un fel de afirmație care să atingă adevărul și cu atât mai puțin Absolutul; dar, pe de altă parte, dacă se pretind adevărate propriile teze despre Absolut și despre lume, va trebui să se excludă măcar acestea din stăpânirea ignoranței și să se spună că nu sunt rodul lui. În afară de asta, adepții Vedantei sunt constrânși să admită că dintotdeauna ignoranța este ca un văl pentru suflet, pentru că, dacă nu ar fi așa, dacă ignoranța ar avea origine într-un timp determinat, ar trebui găsită o cauză la fel de determinată pentru originea sa, pe care ei nu știu s-o indice. Așadar, dacă ignoranța este co-eternă cu Absolutul, cum se poate spune că Absolutul nu are nimic egal cu sine? Altă contradicție: dacă, într-adevăr, Absolutul este incalificabil, fără atribute, intangibil, pe ce fundament se definește Sat-Cit-Anand?

[42] Cf. *Sophia*, October 1998. Textul englez în *Prayer Book and Hymnal*, Bombay (III Eucharistic Congress) 1964.

> Primul articol din crezul vedantic, așa cum a fost transmis, este că „Brahma este adevărat". Totuși, adepții Vedantei, negându-i orice calitate, îl fac în așa fel încât e imposibil de dovedit existența lui. Când ei ne aud că atribuim Spiritului Suprem inteligență, voință, putere și alte atribute și că vorbim despre El ca fiind Creator al lumii, înlăuntrul lor râd de noi, având convingerea că suntem în mod penibil ignoranți, deoarece concepțiile noastre, după modul lor de a vedea, I-ar atribui imperfecțiune conferindu-i calități; și presupun că, în cea mai bună dintre ipoteze, reușim să luăm numai Isvara[43], însă fără a lua din Brahma pur. Dar ei nu sunt de părere că acest Spirit Suprem, așa cum îl presupun ei, nu poate fi demonstrat că există. Ca efect ar trebui să fie demonstrat de lume, care cere o proprie cauză eficientă: deci Dumnezeu, Creatorul ei. De care argumentare se poate stabili existența unei ființe care să-i fie transcendentă, o ființă care să nu fie creatoare? În afară de asta, aș vrea să-i întreb pe adepții Vedantei în ce mod conferim noi imperfecțiune Spiritului Suprem dându-i atribute cum ar fi atotputernicia și atotștiința? Și dacă Brahma e lipsit de orice calitate, pe ce fundament se presupune că este superior Creatorului? Din moment ce o ființă fără calitate, dacă poate fi concepută în felul acesta, nu poate fi gândită decât excelentă sau cumva asemănător. Dar fără asta este sigur… că acest Brahma fără calități nu se poate demonstra că este o entitate. Percepția nu ne spune nimic despre el; și demonstrația nu ne învață nimic mai mult; pentru că el nu are relație cu nimeni[44].

În sfârșit: cum să conciliem realitatea, fie ea aparentă, a lumii cu afirmația că nu există nimic decât Brahma? Cel puțin aparența va exista; așadar vreo acțiune-relație în Brahma va trebui să fie recunoscută[45].

Așadar pentru Upadhyaya calea Vedantei poate fi parcursă în mod teologic, în timp ce pentru Goreh ea constituie în mod prevalent un termen de referință polemică împotriva căreia trebuie pusă o gândire creștină imună de medieri vedantice.

Într-un articol publicat chiar în anul morții lui Nehemiah Goreh, Upadhyaya scotea în evidență această orientare teologică diferită și vedea rădăcina ei ultimă în diferitele matrice istorice ale protestantismului și catolicismului: matricea protestantă învață că natura umană este în mod radical rănită și de aceea nu se poate găsi în India un punct de sprijin pozitiv în tradiția Scripturilor sale sacre

---

[43] Rolul lui Isvara, care, așa cum se va vedea în continuare, joacă un rol fundamental în teologia lui Panikkar, aici este înțeles ca aspectul personal, divin, atotputernic, milostiv, în sensul tradițional al termenului, pe care Brahman îl asumă în lumea aparențelor și pentru cel care se află acolo.

[44] Cf. Nehemiah Ni'lakantha S'astri' Gore, *A Rational Refutation of the Hindu Philosophical Systems*, Bishop's College Press, Calcutta 1892, section III, ch. 3, pag. 196-197.

[45] Despre Goreh, cf. R. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*, 40-57.

și a gândirii sale. Atitudinea catolică este diferită și, atunci când o definește, Upadhyaya reafirmă inspirația de fond a întregii sale cercetări teologice:

> Adevărurile hinduismului sunt adevărurile rațiunii pure luminate în ordinea naturii de lumina Duhului Sfânt. Ele nu merg dincolo de rațiune și totuși fundamentul lor rămâne pe adevărurile naturale și raționale… Distrugeți religia naturală și rațională, veți distruge religia supranaturală a lui Cristos. De aceea, un adevărat misionar al lui Cristos, în loc să disprețuiască hinduismul, ar trebui să descopere în el adevăruri prin studiu și cercetare[46].

În climatul renașterii neohinduiste și al relansării literaturii vedice se înțelege și opera lui K. Krisna Mohan M. Banerji (1813-1885), un alt precursor semnificativ al teologiei indiene contemporane. Mai precis, teologia lui trebuie încadrată ca reacție împotriva tezelor de la *Arya Samaj* ale lui Swami Dayananda Sarasvati. Aici se susținea că Vedele erau parte constitutivă și exclusivă a tradiției hinduiste, care trebuie revendicate împotriva prezenței misionare a creștinismului în India. Banergji, în același an al întemeierii lui *Arya Samaj* (1875), publica o operă[47] care voia să demonstreze, dimpotrivă, că vechile mărturii vedice erau o prevestire clară a ceea ce va împlini revelația biblică. În felul acesta, el este artizanul tezei împlinirii hinduismului în creștinism.

Poziția lui Banerji este tributară în mod excesiv fundamentului său apologetic, care devine prea clar și abuziv atunci când spune că din punct de vedere etimologic limba ebraică și sanscrita provin din rădăcini comune; sau, mai ales, când stabilește paralelisme între episoade din Vede și texte biblice. Sub această intenționalitate, din multe puncte de vedere de nesusținut, se descoperă totuși o paradigmă teologică ce va avea succes destul de mare în evenimentele succesive ale gândirii creștine. De fapt, el vorbește despre „religia cosmică" ce conduce istoria mântuirii omenirii și care ar putea fi găsită nu numai în Biblie, ci și în scrierile anticilor *rishi*[48]. Aceste prevestiri ale viitoarei plinătăți a revelației în Cristos ar fi deosebit de clare în importanța și în modalitățile sacrificiului care ar prefigura venirea Răscumpărătorului.

Teza împlinirii a avut succes deosebit la alți autori între sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, chiar dacă gradațiile interpretative

---

[46] *Sophia* (january 1895): cf. Introducere în J. Lipner - G. Gispert-Sauch, ed., *The Writings of Brahmabandhav Upadhyaya*..., XXXVI.

[47] *The Arian Witness, Testimony of Arian Scriptures in Corroboration of Biblical History and the Rudiments of Christian Doctrine, including Dissertations on the original Home and early Adventures of Indo-Arians*, Calcutta 1875.

[48] Autori antici ce au inspirat Vedele.

ale acestei împliniri pot conduce la rezultate foarte diferențiate. De exemplu, la un autor ca J. N. Farquhar (1861-1929), scriitorul unei opere cu rezonanță discretă[49], paralelele ce sunt stabilite între creștinism și hinduism sunt menite, mai degrabă, să sublinieze inferioritatea celui de-al doilea față de primul.

Dezvoltările succesive ale teologiei indiene demonstrează că deocamdată categoriile interpretative de fond ale acestor precursori au o valoare paradigmatică relevantă în concepțiile care apar în interiorul creștinismului indian până astăzi, atât cât se poate intui din tematicile dezbătute de teologie și din modul obișnuit de a înțelege raporturile dintre creștinism și tradițiile locale.

În P. Johanns S.J. (1892-1955), reevaluarea gândirii vedantice despre Dumnezeu nu asumă caracteristicile radicale, fie ele opuse, ale lui Upadhyaya și Goreh sau Benrji. Luxemburghez de origine, după ce a obținut cunoștințe lingvistice solide în sanscrită la Bruxelles și la Oxford, ajunge în India în anul 1921, unde predă filosofie la St. Xavier's College din Calcutta. Aici se unește cu Animananda, un discipol al lui Upadhyaya, împreună cu un grup de tineri iezuiți angajați să mențină viu fie un studiu serios al hinduismului, fie îndeosebi confruntarea cu Vedanta și cu gândirea lui Sankara în care se specializase deja în Europa. Din acest grup se naște ideea unei reviste care va lua numele de „The Light of the East" (1922), cu o aluzie precisă la prologul *Evangheliei după Ioan*, pe care, de altfel, redactorii îl reproduceau integral în prefața de la primul număr cu un comentariu semnificativ:

> A-l face cunoscut Indiei pe Isus și, astfel, a face ca India să fie în măsură să primească de la Isus mai mare lumină și viață… Estul are deja lumină: religioasă, filosofică, morală. Noi nu avem nici o intenție de a stinge aceste lumini. Mai degrabă, ne vom folosi de ele pentru a ne conduce fie pe noi înșine, fie pe cititorii noștri pe cărarea care duce la plinătatea Luminii. Noi vom încerca să demonstrăm că gândirea cea mai bună din Est este un vlăstar care în dezvoltarea sa deplină va înflori în gândirea creștină[50].

Și Johanns propune o interpretare a gândirii vedantice despre Dumnezeu mergând pe urma lui Sankara, față de care arată un respect profund datorită activității sale de reformare a politeismului de fapt (împotriva proliferării divinităților antropomorfe) în care căzuse tradiția hinduistă. Conform lui Johanns,

[49] *The Crown of Hinduism*, Oxford 1913.

[50] Cf. *To Christ through the Vedanta, The Writings of P. Johanns* compiled by Fr. Theo De Greef, I-II, UTC (United Theological College), Bangalore 1996, „Introduction", 3. În aceste volume sunt adunate 146 de articole publicate între octombrie 1922 și aprilie 1934 în revista lunară *Light of the East* de către *Catholic Orphan Press* a iezuiților din Calcutta.

Sankara, dându-și seama că Upanishadele nu transmiteau decât o viziune neclară a Absolutului, a voit să reafirme transcendența lui extremă. De aceea, a definit Absolutul subzistent numai în el însuși și l-a pus dincolo de orice relație cu universul lumesc. În afară de asta, a afirmat că în om există o lume care face posibilă vederea Absolutului și această lumină este parte din Absolutul însuși. Destinul ultim al omului ar fi identificarea totală cu divinul prin eliminarea a tot ceea ce leagă conștiința de lume.

Totuși, Johanns prezintă – cu privire la gândirea lui Sankara – o rezervă care în formularea sa sintetică va avea apoi numeroase confirmări în multe păreri care apar despre hinduism (și despre budism):

> Toate acestea erau doar negative. Sankara nu putea să spună nimic pozitiv despre fericirea adusă de participarea formală la divinitate, cu excepția faptului că ne elibera de plăcere și de durere… Își dăduse seama de radicalul fundament al absolutului în noi și se aștepta ca într-o zi să se înflăcăreze și să ne pătrundă cu lumina sa identică ființei lui, dar cu o așa forță încât să transforme în cenușă conștiința noastră individuală în care va trebui să fie primită"[51].

Aici Johanns își pune întrebarea dacă poate catolicismul să accepte această „mare intuiție" a lui Sankara și răspunsul este afirmativ, deoarece ceea ce face Sankara nu este o simplă raționare, ci o căutare iubitoare a Absolutului, o căutare care „a incendiat inima Indiei, așa de pasionată de lumină intelectuală și așa de doritoare să locuiască în ea". Totuși, această iubire nu se poate compara cu toate implicațiile implicite ale iubirii creștine:

> … Sankara a descoperit un aspect al legii pe care iubirea o impune, preceptul autosacrificiului față de cel iubit unde există Dumnezeu. Și-a dat seama că pentru a locui în Dumnezeu noi trebuie să renunțăm la lumea noastră și la noi înșine. Însă celălalt aspect al aceleiași legi a iubirii, adică faptul că iubirea implică un schimb de bunuri, i-a rămas necunoscut[52].

În sinteză: „Sankara a fost numai negativ"[53]. Pentru aceasta, Johanns, tot în contextul reevaluării gândirii filosofice hinduiste, sugerează o alegere preferențială față de celălalt mare interpret al Vedantei, Ramanuja[54], care, conform

[51] P. Johanns, *Light of the East* (June 1930): *To Christ through the Vedanta, The Writings of P. Johanns*, 366-367.

[52] P. Johanns, *Light of the East* (June 1930): *To Christ through the Vedanta...*, 366-367.

[53] P. Johanns, *Light of the East* (June 1930): *To Christ through the Vedanta...*, 369.

[54] Și Ramanuja (a doua jumătate a secolului al XI-lea – 1137) rămâne fidel Advaitei. Viziunea sa este una în care Dumnezeu este unica realitate și nimic nu există cu adevărat în afară de El; însă în El – care are calități bune în gradul suprem – subzistă alte realități, fie sufletele

lui, ar fi elaborat nu numai o gândire negativă, ci și pozitivă în concepția despre Dumnezeu:

> Ramanuja este pozitiv din moment ce ne oferă un Dumnezeu care poate să fie pentru noi, redând celor care-l aveau eu-l lor transfigurat și lumea lor transfigurată… Hinduiștii, așa cum demonstrează Sankara, îl doresc pe Dumnezeu stăpânit de lumina Sa absolută. Așa cum demonstrează Sankara, ei doresc și ca în stăpânirea lui Dumnezeu noi să putem intra în stăpânirea de noi înșine și a lumii noastre[55].

Dar nici Ramanuja și cu atât mai puțin Sankara nu sunt în stare să ofere – conform lui Johanns – o viziune de ansamblu, un sistem de gândire total organic și funcțional pentru teologia și pentru revelația creștină. El este convins că acest sistem poate fi reprezentat numai de *standard philosopher of Catholicism*, adică sfântul Toma, căruia îi recunoaște meritul de a fi știut să interpreteze *philosophia perennis*: or, numai ea poate să desfășoare misiunea ecumenică de a aduna ceea ce este cumva valid în alte sisteme de gândire și de a-l omologa într-o sinteză funcțională cu mesajul lui Isus Cristos. Conform lui Johanns, nu există nici o afirmație teologică importantă a sfântului Toma care să nu poată avea confirmări într-un curent al gândirii vedantice sau în altul. Și conchide:

> Rezultă oare că Filosofia Catolică și Vedanta sunt același lucru? Nu. Vedanta posedă materialele noastre filosofice, dar nu le-a elaborat într-un sistem, într-un întreg coerent…
> Doctrinele Vedantei nu sunt contradictorii în ele însele, ele se contrazic reciproc. Acest lucru se datorează fiecărui sistem distinct (Advaita, Visistadvaita, Dvaita, Dvaitadvaita, etc.), care confundă în mod eronat unul dintre marile mădulare ale adevărului cu trupul său întreg.
> Astfel, unui student care vede lucrurile din exterior, dar cu simpatie, Vedanta îi oferă vederea unui amalgam de mădulare risipite care așteaptă un suflet comun pentru a se ridica la viață și la progres.
> Am spus că în Filosofia Catolică a sfântului Toma noi găsim toate învățăturile importante întâlnite în Vedanta. Dar în sistemul tomist noi avem un ansamblu organic. Este o armonie unitară în care sistemele vedantice diferite își află propria lor încadrare. Dezacordul dispare. Mădularele risipite se compun într-un organism, într-un trup armonios al adevărului…

înzestrate cu conștiință, fie materia inconștientă. Un monism care contemplă în interiorul Absolutului părți diferențiate, depășind astfel afirmarea extremă a Advaitei care nu concepe cum se pot da Absolutului atribute și calități, deoarece ele ar fi proprii numai realităților vizibile și limitate. Cf. o sinteză a gândirii sale în: *Religious Hinduism*, pp. 97-103 și bibliografia citată acolo.

[55] P. Johanns, *Light of the East* (June 1930): *To Christ through the Vedanta*..., 369.

> Prin urmare, teza noastră este că filosofiile Vedanta merg în aceeași direcție a Filosofiei Catolice. Numai că, încă neîntâlnindu-se, trebuie să fie clar că încă nu au ajuns la ținta spre care tind toate. Ele sunt pentru moment ca niște rătăciți de-a lungul drumului, care încă nu sunt în posesia adevărului, despre care toate admit totuși că este unul singur. Hinduiștii îl vor găsi pe Cristos dacă ei vor reuși să se descopere pe deplin pe ei înșiși. Am vrea să demonstrăm asta hinduiștilor. Am vrea să le fie clar că noi înaintăm în aceeași direcție cu a lor: că există o cale care duce la Cristos prin intermediul Vedantei[56].

Tentativa lui Johanns, cu adevărat foarte ambițioasă, consta deci în a crea un sistem armonios între filosofiile Vedantei și Filosofia Creștină a sfântului Toma în vederea țintei finale care ar fi reprezentată de formarea unui sistem nou pe bază indiană de așa natură încât să-i garanteze, pe de o parte, autonomia și, pe de altă parte, demnitatea egală, cu referință clară la operațiunea culturală făcută în timpul său de însuși Toma de Aquino față de cultura aristotelico-platonică.

Se observă în gândirea sa influența lui Upadhyaya chiar în această voință apologetică proeminentă, conform căreia una dintre îndatoririle primare ale creștinismului în India ar consta tocmai în dezvăluirea tensiunii profunde și ascunse în hinduism spre împlinirea sa în revelația biblică și chiar în filosofia creștină. Asta comportă fie o lectură specială a tradiției filosofice și religioase a hinduismului, fie convingerea de a avea personal un instrument critico-filosofico-teologic în măsură să desfășoare această funcție apologetică. Este teza creștinismului ca împlinire care rămâne – sub diferite forme – una dintre pozițiile ce caracterizează cercetarea teologică contemporană. Provocarea lansată de Chandra Sen și de Upadhyaya, adică faptul că este posibil, ba chiar inevitabil, pentru creștinismul indian să construiască pe baza Vedantei o originală experiență de înculturare a Dumnezeului ebraic-creștin revelat în Biblie este, de fapt, unul dintre punctele caracteristice ale teologiei care deschide epoca actuală și așa a rămas până astăzi. Aparatul și fundamentul metodologic al lui Johanns sunt privite astăzi ca insuficiente față de scop. Se afirmă că gândirea și tradiția teologică indiană – în pofida intențiilor declarate – încă nu rezistă la comparația cu parcursul creștinismului occidental, care a ajuns la sinteza scolasticii și, mai înainte încă, a patristicii, printr-un travaliu plurisecular de înculturare în civilizațiile din bazinul mediteranean și din Europa. Teologia

[56] *Light of the East. Introduction* (october 1922): *To Christ through the Vedanta*..., 5-6. Cu privire la poziția lui Johanns, cf. c. VIII din opera deja citată a lui K. P. ALEAZ, *Christian Thought Through Advaita Vedanta*, 113-123.

creştină în India pare încă neadaptată la o sinteză de acest gen, deși și-a fixat ideile fundamentale și și-a revendicat legitimitatea în termeni absolut plauzibili.

Direcţii asemănătoare cu cele ale lui P. Johanns se manifestă la unii autori protestanţi din generaţia precedentă cum ar fi William Miller (1838-1923), învăţătorul inspirator al lui Chakkarai, despre care se va vorbi în continuare, T. E. Slater (1840-1912) şi J. N. Farquhar (1861-1929), citat deja.

Opera lui Richard De Smet (1916), belgian de origine, prezent în India din anul 1946, profesor de logică, metafizică și de filosofie indiană la De Nobili College (Pune), asumă în centrul gândirii sale sistemul lui Sankara cu intenția de a oferi o orientare reflecției teologice despre Dumnezeu care să fie profund înrădăcinată în tradiția religioasă a Indiei și în același timp autentic creştină. Printr-o serie de intervenţii, mai ales în reviste specializate[57], care pornesc de la teza sa de doctorat susţinută la Universitatea Pontificală Gregoriana[58], el se angaja să revadă textele autentice ale lui Sankara (profitând de aporturile moderne ale criticii textuale) și să evidențieze în cadrul lor tensiunile principale ale gândirii sale. El consideră că poate ajunge la aceste concluzii:

1. ceea ce Sankara tinde să atingă este, mai ales, „Excelentul Suprem",
2. dar noi ne aflăm în stare de ignoranță care ne face să-i atribuim caracteristicile Absolutului realității aparente care nu este așa,
3. astfel, noi ne considerăm monade autonome, autosuficiente,
4. chiar și atunci când ne gândim la Absolut, îl concepem în termeni – relaționați la noi – de divinitate,
5. totuși nu este stinsă în noi tensiunea spre Absolut,
6. această tensiune nu poate fi săturată decât prin intuiția Brahmanului autentic,
7. așadar acesta este scopul ultim al existenței umane;
8. în această optică trebuie să fie revăzute textele din Upanishade despre intuiția Absolutului (Brahman) și definițiile pe care încearcă să le ofere despre el.

De Smet (interpretând gândirea lui Sankara) grupează aceste definiții în patru tipuri:

1. definițiile negative: „Nu este așa, nu este așa" (*neti neti*), în sensul că tot ceea ce i se atribuie Lui poate să fie numai extrinsec Lui;

---

[57] Cf. o bibliografie foarte clară în K. P. Aleaz, *Christian Thought Through Advaita Vedanta*, 232-234.

[58] *The Theological Method of Sankara*, Roma 1953 (teză nepublicată).

2. definițiile superlative: El este Suprem (*Paraman*), Plinătate (*Purnam*): El este acea lume de dincolo a ființelor finite, care oricum ne oferă indicii despre ea, deoarece de El sunt generate și susținute în existență, deoarece la El se întorc când se sting, deși (Absolutul) nu suferă nici o schimbare (El este stabil ca vârfurile din Himalaia). Totuși, se poate vorbi de relații între Absolut și realitatea finită: a) atman-ul (spiritul, sufletul) lucrurilor finite este numai în El drept cauză ultimă; b) lucrurile finite sunt total dependente de El; c) inseparabile; d) locuiesc în El; e) sunt asemenea Lui, dar nu pot fi conduse la același gen, Absolutul fiind „Unicul fără al doilea": Absolutul rămâne Cauză Supremă;
3. definițiile în relație cu eu-l omului (*tat-tvam-asi*: tu ești acela) care îl percepe pe Brahman prin reflexia în atman-ul omului și al Absolutului („nu există altă poartă de cunoaștere"). Reflexie neprodusă, altminteri atman-ul uman nu ar fi în stare de a transcende natura finită a realității și ignoranța care ar duce la conceperea atman-ului uman ca ființă individuală în ciclul lucrurilor. Dar de ce stăpânește asupra omului această stare de ignoranță? Este voința Absolutului care așa a dispus și este voința sa binevoitoare care deschide în același timp drumul spre intuiția Absolutului însuși;
4. definițiile în relație cu Absolutul în interioritatea sa: el este ființă (*satyam*), cunoaștere-conștiință (*jnanam*), infinitate (*anantam*) și, de aceea, constituie fericirea și scopul omului:

Cunoscătorul lui Brahman se bucură de orice dorință, de orice plăcere provocată de obiecte dorite, fără excepție… El se bucură de toate lucrurile plăcute în mod simultan, ca și cum ar fi reunite într-un singur moment care este veșnic[59].

Pentru aceste motive, R. De Smet poate să conchidă:

Înculturarea noastră în categoriile Advaitei este mai importantă și mai puțin supusă la înțelegeri greșite din partea hinduiștilor decât cele ale *bhakti* și ale interpretării lui Cristos ca avatara… Advaita nu a dezvoltat concepția nonsanscrită de „persoană", care în general este înțeleasă greșit de hinduiști, dar care în semnificația sa creștină autentică și tradițională este în acord total cu Advaita. O atenție mai deschisă din punct de vedere spiritual față de concepția eu-lui în gândirea lui Sankara ne-ar ajuta să lărgim conștiința dependenței noastre creaturale, în timp ce

[59] Cf. R. De Smet, „Sankara's Non-dualism (Advaita-Vada)", în R. De Smet – J. Neuner, *Religious Hinduism*, Bangalore 1997, 94.

dinamismul său intelectual față de intuiția Esenței divine ar interioriza credința noastră, ar reanima speranța noastră și ar hrăni tensiunea intensă a iubirii noastre[60].

Paul D. Devanandan (1901-1962), într-o notă autobiografică, amintește că stimulentul la aprofundarea raportului dintre creştinism şi hinduism i-a fost sugerat de o judecată peremptorie a lui Handrick Krämer, care contesta existența unei revelații naturale și stabilea în felul acesta o despicătură largă clară între creştinism şi celelalte religii. A decis să se specializeze în filosofie și în istoria religiilor la Bangalore, unde a condus și a contribuit la organizarea lui *Christian Institute for the Study of Religion and Society* (*CISRS*). Chiar în această perioadă a avut loc în el regândirea globală a raportului dintre creştinism şi hinduism. Poate fi considerat un precursor al perioadei dialogului pe baza descoperirii și a valorizării demnității umane și religioase a interlocutorilor săi de diferite credințe, care l-au făcut să dezvolte tematici destinate să devină apoi clasice în elaborarea teologiei contemporane (pluralism, unicitatea revelației). Relevantă în acest domeniu este intervenția sa la a III-a Adunare a WCC (*Called to Witness*, New Delhi 1961).

Reflecția teologică a lui Devanandan stabilește un punct de dialog pe terenul reinterpretării Mayei, parte constitutivă a gândirii filosofice hinduiste, deoarece indică faptul că toată realitatea (de la fiecare ființă la Cosmos, fiind exclus Absolutul) nu ar fi nimic altceva decât – în definitiv – iluzie, în care este în vigoare nu numai legea cauză-efect care ar justifica ciclul renașterilor, ci și viziunea religioasă care atribuie forme și atribute personale divinului. Devanandan consideră că acest orizont ar putea fi compatibil cu viziunea istoriei și a Universului creat introdusă de Biblie. De fapt, în ambele tradiții lumea creată de om și Cosmosul sunt pieritoare și acesta este cu siguranță un punct important de posibilă înțelegere reciprocă; de fapt, creştinismul, afirmând că noua creație viitoare nu este nici ea sub legea nepermanenței radicale care domină întreaga realitate, introduce un factor dialogic decisiv cu concepția hinduistă, deoarece cere un model de interacțiune dintre istorie și meta-istorie care nu afectează Transcendența lui Dumnezeu și nu absolutizează sfera lumească a Absolutului însuși când devine istorie.

[60] R. De Smet, „Sankara's Non-dualism (Advaita-Vada)", 95. Pentru o reflecție mai generală cu privire la aceste concluzii, cf. lucrarea lui De Smet, *Highlights of the life of faith (Sraddha) in India* publicată în volumul G. Gispert-Sauch, ed., *God's Word among Men*, fs. Fr. Joseph Putz S.J., Vidyajyoti Institute of Religious Studies, Delhi 1973, 39-58. În afară de asta, tot de De Smet, „Sankara's Vedanta and Christian Theology", *Review of Dharma* 1/1 (1980) 33-48.

Astfel, în teologia lui Devanandan, punctul crucial al confruntării dintre creștinism și hinduism se mută de la planul metafizic al raportului dintre Absolut și creație la cel al istoriei mântuirii, de la planul ontologic la cel al devenirii istorice, de la istoria prezentă la cea viitoare: Realitatea ultimă a Absolutului nu este atât Primul Anterior, ci Scopul ultim. Așadar se trece de la Cauza eficientă la Cauza finală.

Devanandan este convins că o dificultate permanentă a hinduismului este reprezentată de revelația biblică și creștină cu privire la existența și acțiunea personală a lui Dumnezeu în istorie, din moment ce hinduismul ar rămâne închis în categoriile neadaptate și niciodată depășite ale antitezei real-nereal (*sat-asat*), chiar și atunci când ar vrea să se atribuie conceptului de nereal o valoare diferită de cea de pură iluzie (el împărtășește opinia celui care consideră că în felul acesta trebuie interpretată gândirea lui Sankara):

> A venit timpul în care indienii atenți ar trebui să-și dea seama de nepotrivirea poziționărilor din Upanishade în raport cu o inspirație activă și o teorie teologică de care ar avea nevoie în mod necesar când ar intenționa să reușească în încercările sale de a regenera viața și societatea hinduistă[61].

Devanandan introduce aceste elemente noi de dialog cu hinduismul și sub stimulentul sensibilității schimbate față de istorie și față de acțiunea umană însușită de renașterea neohinduistă[62]. Dar nu numai atât. Cu deschiderea sa spre dimensiunea istorică, într-o anumită măsură, anticipează dezvoltările unui filon al teologiei contemporane care, începând din anii ’60, va dezvolta o activitate programatică față de condițiile cele mai dezumanizante ale societății indiene, cu metode și alegeri apropiate de Teologia eliberării din America Latină.

(traducere de pr. dr. Mihai Patrașcu)

---

[61] P. D. Devanandan, *The Concept of Maya*, London 1950, 231.232, citat de K. P. Aleaz, *Christian Thought Through Advaita Vedanta*, 188.

[62] *United Theological College* (UTC) din Bangalore a publicat în anul 1987 o ediție în două volume a operelor lui Paul D. Devanandan, coordonată de Joachim Wietzke. Principalele sale intervenții sunt *The Concept of Maya*, London 1950; *Christian Concern in Hinduism*, CISRS, Bangalore 1961; *Preparation for Dialogue*, Bangalore 1963; despre Devanandan, cf. R. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*, 186-205; K. P. Aleaz, *Christian Thought Through Advaita Vedanta*, 187-192.